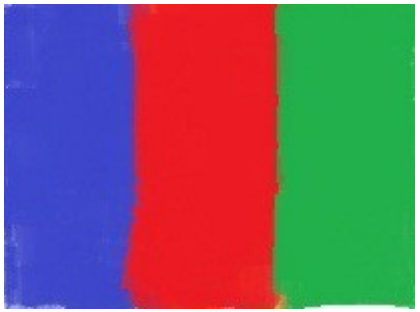

Le 14 Août 2026

Entre phénoménologie de la marche et généalogie du pouvoir : Pour une critique nietzschéenne de la temporalité des valeurs et l'émergence des esprits libres

Auteur :
Rachid ELAÏDI, philosophe

Résumé :
À partir d'une expérience phénoménologique concrète — la perception du temps dans l'acte de marcher — cet article interroge la distinction nietzschéenne entre réel et irréel pour en faire le levier d'une critique des valeurs. Il s'agit de montrer comment la temporalité vécue échappe aux coordonnées objectivantes pour ouvrir un « espace de l'irréel » où se joue la création des valeurs. La généalogie nietzschéenne de la morale est alors

prolongée vers une analyse politique des rapports de force et des États autoritaires, éclairée par la stratégie maoïste de la contradiction et par la « troisième voie » d'Ibn Rushd. Enfin, l'article examine les limites temporelles de la méthode généalogique et propose, au-delà de Nietzsche, une éthique de l'esprit libre fondée sur l'autocritique situationnelle et le renoncement à l'intrinsécité du bien et du mal. **En** défendnt ce que je propose la propre voie philosophique : **l'émergence des esprits libres** comme horizon critique et éthique de la philosophie contemporaine.

Mots-clés : Nietzsche ; généalogie ; morale des esclaves ; phénoménologie du temps ; esprit libre ; émergence des esprits libres ; critique des valeurs ; pouvoir politique ; Mao Tsé-toung ; Ibn Rushd.

Introduction

La philosophie de Nietzsche offre rarement ses concepts clefs sous forme de système clos. Ils se dévoilent plutôt à travers des expériences, des aphorismes et des mises à l'épreuve de la pensée elle-même. Pourtant, une question traverse l'ensemble de son œuvre : celle de la validité des valeurs que nous tenons pour acquises. Comment le réel se distingue-t-il de l'irréel ? Et surtout, comment la manière dont nous vivons le temps conditionne-t-elle notre rapport au bien et au mal ?

Cet article, proposé par le philosophe **Rachid ELAÏDI**, prend le contre-pied d'une lecture strictement textuelle de Nietzsche. Il part d'une expérience phénoménologique élémentaire — la marche et la perception variable du temps qui l'accompagne — pour interroger la solidité du réel objectif. Si le temps mesuré (T) est une coordonnée scientifique invariable, le temps vécu, lui, est « maniable ». Cette plasticité du vécu ouvre un espace que nous nommerons, à la suite de Nietzsche, l'« irréel » : non pas un monde fantasmagorique, mais une dimension de l'expérience que les paramètres objectifs (X, Y, Z, T) ne parviennent pas à épouser.

À partir de cette distinction, il devient possible de reprendre la généalogie des valeurs nietzschéenne sous un angle inédit. Si le temps n'est pas une donnée brute mais une construction vécue, les valeurs qui en dépendent — le bien, le mal, la justice — ne sauraient être éternelles. Elles sont des instruments de puissance, des « masques » que les forts imposent et que les faibles détournent.[1] La morale des esclaves, loin d'être une simple inversion de la morale des maîtres, apparaît alors comme une ruse de la faiblesse pour frayer un chemin dans un monde structuré par la force.

Notre thèse est la suivante : la méthode généalogique, telle que Nietzsche la conçoit, demeure prisonnière de sa cible — le christianisme européen — et de son époque. Pour être opérante, elle doit se déclarer elle-même temporellement limitée et s'ouvrir à une éthique de l'esprit libre, fondée non sur l'adoration de nouvelles valeurs, mais sur une autocritique perpétuelle et une création situationnelle du sens. C'est dans cette perspective que **Rachid ELAÏDI** propose sa propre voie philosophique : **l'émergence des esprits libres**. Si Nietzsche a ouvert la voie en définissant l'homme libre comme celui qui crée ses propres valeurs, le philosophe Rachid ELAÏDI soutient que cette liberté n'est pas un état acquis mais un processus émergent, collectif et autocritique, où le philosophe assume le rôle de catalyseur.

L'article se déploie en trois temps. Dans une première partie, nous analyserons l'expérience de la marche comme révélateur d'une temporalité irréelle distincte du temps scientifique. Dans une deuxième partie, nous examinerons les conséquences politiques et historiques de cette plasticité des valeurs à travers la généalogie du pouvoir, en croisant Nietzsche avec la pensée stratégique de Mao Tsé-toung et avec la rationalité d'Ibn Rushd. Enfin, dans une troisième partie, nous proposerons un dépassement de la généalogie nietzschéenne vers une éthique de l'autocritique et de **l'émergence des esprits libres**, telle que la conçoit le philosophe Rachid ELAÏDI.

I. Phénoménologie du temps et critique du réel objectif

A. L'expérience de la marche : le temps vécu contre le temps mesuré

Considérons l'acte le plus banal : marcher d'un point A à un point B sur une distance donnée. Si le sujet fixe son regard sur l'objectif à atteindre, le temps lui semble s'écouler avec une lenteur pesante. À l'inverse, s'il baisse les yeux sur le rythme de ses pas, sur le sol qui défile, le temps paraît se contracter ; l'arrivée advient sans fatigue, sans l'impression d'une durée excessive. Or, la distance spatiale parcourue (X, Y, Z) est strictement identique dans les deux cas. Seul le temps vécu (T) diffère.

Cette expérience élémentaire contredit l'objectivation scientifique du temps. Pour la physique, le trajet s'effectue dans un intervalle mesurable, qu'il s'agisse de T1, T2 ou Ti. Le temps est une variable indépendante, extérieure au sujet. Mais le vécu phénoménologique révèle une tout autre réalité : le temps n'est pas seulement mesuré, il est habité. Il se dilate ou se contracte selon le mode d'attention du sujet. Nietzsche, qui n'a cessé de dénoncer la « superstition des concepts » et la « fausse objectivité » de la métaphysique, aurait reconnu ici l'une de ses intuitions fondamentales : ce qui nous apparaît comme le plus réel — le temps écoulé de manière uniforme — recèle en fait une dimension d'irréel, c'est-à-dire de construction subjective.[2]

B. L'irréel comme dimension opératoire de l'expérience

Si le temps vécu est maniable, alors le sujet ne se meut pas dans un monde unique et objectif. Il traverse au moins deux mondes : le monde visible, coordonné dans l'espace et le temps mesurable, et un autre monde, parallèle, où le temps est une variable dépendante de l'état du sujet. Cet « autre monde » n'est pas un au-delà métaphysique au sens platonicien. C'est l'espace de l'irréel, entendu comme la part de l'expérience que les coordonnées objectivantes ne parviennent pas à capturer.

Nietzsche ne raisonne pas dans le style scientifique où règnent les variables indépendantes. Sa démarche est une « gymnastique intellectuelle » qui consiste à penser l'irréalisme là où nous croyons toucher du réel.[3] L'exemple de la marche en fournit l'illustration concrète : en changeant son mode d'attention, le sujet change sa réalité temporelle sans changer sa réalité spatiale. Il pénètre dans un monde « à côté » sans en avoir toujours conscience.

La tâche du philosophe est précisément de prendre conscience de ce basculement, d'admettre que le réel n'est pas intégralement réel, mais gradué, échelonné, susceptible d'être vécu selon d'autres paramètres.

C. Conséquences méthodologiques

Cette plasticité du vécu a des conséquences directes sur la méthode philosophique. Si le temps est une variable maniable, alors les valeurs qui se greffent sur lui — l'attente, l'effort, la patience, l'impatience — le sont également. Le temps n'est plus une ligne droite (T1 vers T2), mais un espace à plusieurs branches. Par conséquent, toute généalogie des valeurs doit intégrer cette multiplicité temporelle. On ne peut plus présumer que le bien et le mal sont des constantes éternelles, comme si elles échappaient à la fluidité du temps vécu. Elles sont, au contraire, des productions situées, historiquement datées et géographiquement ancrées. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

II. Généalogie des valeurs, pouvoir et politique : Nietzsche, Mao Tsé-toung et Ibn Rushd

A. Morale des maîtres, morale des esclaves : puissance et faiblesse

Nietzsche distingue classiquement deux types de morale : celle des maîtres et celle des esclaves. La première est l'expression directe d'une puissance qui n'a pas besoin de justification extérieure. Le maître établit le bien à partir de sa propre plénitude, de sa force vive. Il n'impose pas par la ruse, mais par l'affirmation de soi. Le mal, pour lui, n'est que la déjection, la bassesse, tout ce qui provient du faible.[4]

À l'opposé, la morale des esclaves — ou plus exactement des faibles — naît de l'impuissance. L'esclave, l'opprimé, le manifestant face à un État dictatorial ne peuvent s'exprimer par la force des armes. Leur puissance, s'il en est une, s'exprime autrement : par la ruse, le détournement, l'accumulation lente. Nietzsche montre que le faible, privé de force brute, invente une autre logique : celle du ressentiment, qui renverse les valeurs pour faire du malheur une vertu et de la puissance un vice.[5]

Cette analyse trouve un écho surprenant dans la pensée stratégique de Mao Tsé-toung. Dans *De la pratique* (1937) et *Sur la contradiction* (1937), Mao développe une théorie de la lutte où le faible, confronté à un fort supérieur en moyens militaires, doit éviter l'affrontement direct et privilégier la guerre de partisans, le harcèlement et la mobilisation des masses.[6] La stratégie maoïste repose sur l'idée que la faiblesse n'est pas une donnée absolue mais une contradiction mouvante : « L'ennemi avance, nous reculons ; l'ennemi campe, nous le harcelons ; l'ennemi se fatigue, nous attaquons ; l'ennemi se retire, nous le poursuivons. »[7] Ce qui apparaît comme une simple soumission du faible est en réalité une ruse de la raison stratégique, un détournement de la force adverse. On retrouve ici, dans un registre politico-militaire, la structure nietzschéenne : le faible ne s'affirme pas par la force, mais par la ruse et la patience.

Cependant, cette morale des faibles n'est pas une simple négation de la morale des maîtres. Elle constitue un système de valeurs autonome, fondé sur la hiérarchie inversée. On peut en représenter le mécanisme par une échelle de valeurs : si le maître se situe à 17 sur 20, l'esclave directement soumis à lui ne doit pas dépasser 3 ou 4. Mais si cet esclave accède lui-même au statut de maître, ses propres esclaves ne devront pas dépasser 1 sur 20. Il s'agit d'un phénomène de déphasage hiérarchique : le bien du nouveau maître est approuvé, voire surmonté, par l'encouragement de ses anciens pairs. Le bien et le mal ne sont donc pas des absolus ; ils sont des fonctions de la position occupée dans la chaîne de domination.

B. Le masque des valeurs : du christianisme à l'État moderne

Les valeurs, qu'elles émanent des maîtres ou des esclaves, fonctionnent comme des masques. Nietzsche parle d'un masque derrière lequel se dissimule la volonté de puissance.[8] Nous soutiendrons pour notre part qu'il ne s'agit pas d'un masque unique, mais d'une multiplicité de masques que le sujet — et plus encore le pouvoir — doit savoir enfiler selon les époques et les contextes. Le masque du bien après la Première Guerre mondiale n'est pas le même qu'après la Seconde, ni le même aujourd'hui.

Le christianisme, selon cette lecture, a constitué le masque le plus efficace de la morale des esclaves. En présentant comme éternelles et divines des valeurs nées de l'impuissance face au maître — « tends l'autre joue » —, il a occulté leur origine historique. Ces valeurs, devenues valeurs chrétiennes, ont ensuite servi de fondement à la civilisation européenne : lois juridiques, lois de mœurs, Constitutions. On assiste alors à un curieux renversement : ce qui était la ruse du faible devient la loi du fort. L'État de droit, en apparence neutre, est en réalité le produit d'une généalogie de la faiblesse devenue dominante.

Cependant, cette généalogie ne saurait se limiter au seul horizon chrétien. Dès le XIIe siècle, le philosophe andalou Ibn Rushd (Averroès, 1126-1198) avait tenté d'élaborer une « troisième voie » entre la raison philosophique et la révélation religieuse, notamment dans *La Décisive* (*Fasl al-maqal*).[9] Pour Ibn Rushd, la vérité philosophique et la vérité religieuse ne se contredisent pas ; elles s'adressent à des publics différents. La masse a besoin d'images et de commandements ; le philosophe a besoin de démonstrations. Cette distinction préfigure, en quelque sorte, la conscience nietzschéenne du masque : la vérité du philosophe n'est pas celle du peuple, et le langage des valeurs doit s'adapter à l'auditoire. Toutefois, alors qu'Ibn Rushd cherche à concilier la raison avec la Loi révélée dans un cadre harmonieux, Nietzsche dénonce cette harmonie comme un leurre : le masque religieux, quel qu'il soit, sert toujours un pouvoir, qu'il soit celui des maîtres ou celui des esclaves.

Mais ce masque n'est pas immuable. Les valeurs se doivent d'être réformées, car elles sont fonction de l'environnement. Le Japon, par exemple, avait fait le choix après 1945 d'une valeur de désarmement en hommage à Hiroshima et Nagasaki. Soixante-dix ans plus tard, cette valeur est remise en cause. Il n'y a pas de tampon éternel, pas de valeur figée pour toujours. Ce qui était bon hier devient neutre, voire négatif, aujourd'hui.

Dans les États dictatoriaux, cette réforme est bloquée par l'appropriation des caisses publiques par le pouvoir en place. Le SMIC, le salaire minimum, ne peut être revu à la hausse car il s'agirait de toucher à la « caisse des voleurs ». Le bien, ici, est créé par le fort — le dictateur — comme un tour de

force : ce qui est à lui est à lui seul, ce qui est aux autres est aussi à lui. La constitution de l'État est alors le déploiement systématique de ses seules valeurs.

C. La réforme permanente : valeurs historiques et critique politique

Face à cette confiscation, le faible doit intervenir par d'autres moyens. Dans les régimes autoritaires, le manifestant, privé de force brute, fait souvent appel à la religion — islam ou christianisme — pour dénoncer l'incohérence du pouvoir. Il invoque la Constitution ou les textes sacrés pour rappeler au maître ses propres valeurs. C'est un détournement : le faible utilise le masque du fort pour tenter de limiter sa domination.

Pourtant, cette stratégie atteint ses limites. Dans les sociétés occidentales contemporaines, les valeurs chrétiennes traditionnelles (« tends l'autre joue ») sont devenues inopérantes. L'État tend vers la laïcité, voire l'athéisme pratique, non pas nécessairement par hostilité au religieux, mais parce que l'environnement a changé. À l'inverse, certains États musulmans maintiennent une référence religieuse comme pilier de leur légitimité, instrumentalisant par exemple l'antisionisme à travers des lectures sélectives du Coran. Dans les deux cas, il s'agit de valeurs au service d'un pouvoir en place, d'un État profond qui crée le bien en fonction de ses intérêts immédiats.

La conclusion s'impose : les valeurs ne sont pas intrinsèques. Elles sont valables un temps, pour un environnement donné. Le philosophe ne peut se contenter de les subir ; il doit en perpétuellement exiger la réforme.

III. Au-delà de Nietzsche : vers l'émergence des esprits libres

A. Les limites spatio-temporelles de la généalogie

La méthode généalogique de Nietzsche consiste à remonter aux fondements historiques des valeurs pour en dénoncer l'arbitraire. Pourtant, cette généalogie bute sur ses propres limites. D'abord temporelles : Nietzsche, prisonnier de son XIXe siècle, ne pouvait remonter au-delà de ce que l'archéologie de son temps lui permettait d'entrevoir. Or, une généalogie véritable devrait inclure des civilisations pré-pharaoniques, des cultures aujourd'hui effacées, et ne pas s'arrêter aux frontières de l'histoire européenne.[10]

Ensuite, elle est limitée par sa cible : le christianisme. En concentrant sa critique sur la morale chrétienne, Nietzsche reste paradoxalement attaché à l'objet qu'il dénonce. Pour que son analyse soit pleinement opérante, il faudrait s'affranchir de cette référence privilégiée pour examiner toutes les civilisations selon le même prisme critique. Ibn Rushd, dans sa confrontation avec le kalam théologique, avait déjà montré que la critique des fondements devait être universelle et non pas circonscrite à une seule tradition révélée.[11]

Enfin, la généalogie est restrictive parce qu'elle est prise dans un laps de temps. Elle devrait se déclarer comme valable de Ti à Tj, sans prétendre à l'universel. Le temps, nous l'avons vu, Nietzsche ne le maîtrise pas pleinement. Il le perçoit comme devenir, mais sans en faire une variable explicitement limitée. Pour être rigoureuse, la généalogie doit admettre sa propre historicité.

B. L'autocritique situationnelle et la création de sens

C'est pourquoi nous proposons de prolonger la pensée nietzschéenne vers une éthique de l'esprit libre. L'homme libre, selon Nietzsche, est celui qui ne prend pas les valeurs déjà établies, mais qui établit un sens qui lui est propre. Ces valeurs sont intrinsèques à l'individu qui les crée, mais non pas intrinsèques au sens universel. Elles ne sont applicables partout ni pour toujours.[12]

Nous ajouterons que cet esprit libre doit pratiquer l'autocritique à chaque instant. Chaque situation exige une analyse nouvelle, une « nouvelle donne ». On ne peut transporter mécaniquement le bien et le mal d'un contexte à l'autre. L'esprit libre raisonne sans cesse ; il ne se contente pas de correspondances toutes faites (« ceci correspond à cela »), mais travaille au concret. Il choisit son masque en fonction de l'environnement, sans jamais s'identifier à lui.

Cette approche débouche sur une multiplicité des réponses. Il n'y a pas une seule morale valide, mais autant de configurations du bien et du mal que de situations. L'important n'est pas d'être « intellectuel » au sens abstrait, mais de posséder le minimum de lucidité nécessaire pour analyser chaque cas en fonction de ses paramètres propres.

C. L'émergence des esprits libres : la voie philosophique de Rachid ELAÏDI

Quel rôle reste-t-il alors au philosophe ? S'il a dépassé la soixantaine, comme le suggérait ironiquement Simone de Beauvoir, que peut-il encore apporter ?c’était la question de JP Sartre à Simone De Beauvoir .Pour **Rachid ELAÏDI**, philosophe, la réponse est claire : il doit donner un sens à la vie — à la sienne et, par l'exemple, à celle des autres. Non pas en imposant une vérité, mais en montrant que le bien n'est pas éternel, que le mal non plus, et que le maître comme l'esclave ont le droit de garder leur place sans que cette place soit figée dans une essence.

C'est ici que l'auteur situe sa contribution propre : **l'émergence des esprits libres**. Si Nietzsche a défini l'esprit libre comme un individu affranchi des dogmes, **Rachid ELAÏDI** entend par « émergence » le processus collectif et dynamique par lequel de tels esprits se constituent, se reconnaissent et transforment leur environnement. L'émergence n'est pas une simple somme d'individus libres ; c'est un mouvement critique où chaque esprit libre, par son autocritique perpétuelle, contribue à dégager un espace de liberté pour les autres.

Les esprits libres, dans cette acception élaborée par le philosophe Rachid ELAÏDI, critiquent et analysent tout ce qui tourne autour d'eux. Ils voient à quoi correspondent les valeurs en circulation : qui les a créées, qui en profite, quel masque elles servent. Choisir le bien et le mal devient alors un acte situationnel. Il faut le choisir en fonction de l'environnement, car on ne peut se permettre le luxe de faire quelque chose qui dépasse la réalité concrète

de ce milieu. L'esprit libre n'est pas un surhomme abstrait ; c'est un penseur du concret, qui refuse les correspondances toutes faites pour s'attacher à ce qui est particulier à chaque situation.

Cependant, cette émergence n'est pas encore parvenue à ce que le philosophe nommera, par analogie physique, un état « supérieur à C » — supérieur à la célérité, à la vitesse de la lumière. Pour y parvenir, il faudrait pénétrer dans le « monde invisible pour voir ce qui est vu », c'est-à-dire accéder à une dimension de l'expérience encore hors de portée. Cet horizon reste ouvert. **L'émergence des esprits libres**, telle que la conçoit Rachid ELAÏDI, est donc un processus inachevé, une tâche permanente de la philosophie.

Conclusion

La réflexion que nous avons conduite part d'une expérience minime — la marche et la perception du temps — pour atteindre à une critique des fondements de la morale. Nous avons cherché à montrer que le réel, loin d'être une donnée brute, est traversé par l'irréel du vécu. Cette plasticité du temps et de l'espace vécus autorise une relecture de la généalogie nietzschéenne : les valeurs de bien et de mal ne sont pas des essences éternelles, mais des produits historiques, des masques du pouvoir que les maîtres imposent et que les esclaves détournent.

Nous avons également souligné les limites de la méthode généalogique, prisonnière de son époque et de sa cible privilégiée, le christianisme européen. Pour dépasser ces limites, il faut admettre que toute valeur est temporellement située et qu'elle appelle une réforme perpétuelle. C'est dans cette perspective que nous avons esquissé une éthique de l'autocritique et proposé la voie propre au philosophe **Rachid ELAÏDI** : **l'émergence des esprits libres**.

Cette émergence désigne le processus par lequel le philosophe, loin de se contenter de dénoncer, assume le rôle de catalyseur critique. Il aide à dégager un sens au concret, dans un environnement donné, sans jamais prétendre que ce sens soit valable pour l'éternité. Les esprits libres ne forment pas une élite ; ils constituent un mouvement de lucidité partagée, où chacun, par son autocritique, contribue à frayer un chemin vers un monde plus vaste.

C'est peut-être là, au-delà du maître et de l'esclave, au-delà même de Nietzsche, que commence la véritable émergence des esprits libres.

Notes

[1] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* [1886], trad. fr. *Par-delà le bien et le mal*, §40 et §278, sur le masque comme condition de la vie sociale et de la volonté de puissance.

[2] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* [1878], trad. fr. *Humain, trop humain*, I, §11 et §16, sur l'erreur de la « chose en soi » et la construction subjective du réel.

[3] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [1882], trad. fr. *Le Gai Savoir*, §110 et §111, sur la naissance et la mort des concepts comme « fumées » de l'expérience vécue.

[4] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [1887], trad. fr. *Généalogie de la morale*, Première dissertation, §2, sur la naissance des termes « bon » et « mauvais » à partir de l'affirmation aristocratique de soi.

[5] *Ibid.*, Première dissertation, §10 et §11, sur l'inversion ressentie de la valeur par le regard du faible et la naissance du concept de « méchant ».

[6] Mao Tsé-toung, *De la pratique* (*Shijian lun*, 1937), trad. fr., Paris, Éditions sociales, 1952, notamment sur la théorie de la connaissance comme processus pratique et la nécessité d'adapter la stratégie à la réalité concrète.

[7] Mao Tsé-toung, *Problèmes de la guerre et de la stratégie* (*Kanzheng he zhanlüe wenti*, 1938), trad. fr., Pékin, Éditions en langues étrangères, 1960, p. 97, sur les seize caractères de la stratégie de guérilla.

[8] F. Nietzsche, *Morgenröthe* [1881], trad. fr. *Aurore*, §115, sur la nécessité du masque pour le philosophe ; et *Par-delà le bien et le mal*, §40, sur la surface et les profondeurs du sujet.

[9] Ibn Rushd (Averroès), *Fasl al-maqal* [vers 1179-1180], trad. fr. *La Décisive (Traité décisif sur l'accord de la philosophie et de la religion)*, Paris, Flammarion, 1996, notamment le chapitre sur la double vérité et les trois niveaux d'argumentation (dialectique, rhétorique, démonstrative).

[10] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Préface, §1-4, où Nietzsche annonce son projet de remonter aux origines de nos préjugés moraux, mais en restant circonscrit à l'histoire de la morale européenne.

[11] Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut* [vers 1180], trad. fr. *L'Incohérence de l'Incohérence*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, sur la supériorité de la démonstration philosophique sur tout argument théologique particulier.

[12] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, §225 et suivants, sur les « hommes libres de l'esprit » (*freie Geister*) comme ceux qui se sont affranchis des chaînes de la coutume et créent leurs propres valeurs.

Bibliographie indicative

- Beauvoir, S. de, *La Force des choses*, Paris, Gallimard, 1963.

- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- Foucault, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.
- Ibn Rushd (Averroès), *La Décisive (Fasl al-maqal)*, trad. fr. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996.
- Ibn Rushd (Averroès), *L'Incohérence de l'Incohérence (Tahafut al-Tahafut)*, trad. fr. S. Van den Bergh, Paris, Les Belles Lettres, 2017.
- Mao Tsé-toung, *De la pratique*, trad. fr., Paris, Éditions sociales, 1952.
- Mao Tsé-toung, *Problèmes de la guerre et de la stratégie*, trad. fr., Pékin, Éditions en langues étrangères, 1960.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Nietzsche, F., *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux* [1881], trad. fr. H. Albert, Paris, Gallimard, 1970.
- Nietzsche, F., *Humain, trop humain* [1878], trad. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988.
- Nietzsche, F., *Le Gai Savoir* [1882], trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.
- Nietzsche, F., *Par-delà le bien et le mal* [1886], trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Flammarion, 2013.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* [1887], trad. fr. *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971.